

¹Hans Urs von
Balthasar
CHWAŁA

Estetyka teologiczna

3/2 Teologia

Część 2 Nowy Testament

Przekład
Janina Fenrychowa

Wydawnictwo WAM
Kraków 2010

UWAGA WSTĘPNA

Tak jak poprzedni tom nie miał być pełną teologią Starego Testamentu, a tylko pozwalał objaśnić istotę tego Przymierza z punktu widzenia „chwały”, tak samo, i w większym jeszcze stopniu, niniejszy tom nie może być zamkniętą teologią Nowego Przymierza. Również on toruje tylko dojście do niej przez bramę chwały, musi nawet – i to jest motywem – zadowolić się stworzeniem w dłuższej pierwszej części dojścia do dojścia, jeśliby przez „chwałę” było rozumiane tylko to, co w tekstach wyraźnie tak jest nazywane. Ani na szczęblu poszczególnych teologii autorów biblijnych, ani na szczęblu syntezy teologii biblijnej, ani na którymkolwiek szczęblu tego, co określane jest jako teologia kościelna lub dogmatyczna, nie można przedstawić niczego zamkniętego. Należy się również obawiać, że to, co zostanie przedłożone, czytelnikowi będącemu teologiem wyda się metodycznie nieostre, wręcz beznadziejnie dyletanckie, gdyż choć nie zachowano wielu przyjętych linii podziału (nierzadko są one przeszkodą nie pozwalającą dostrzegać całości zjawiska, o które chodzi), nie da się stworzyć ostatecznej syntezy. Torujemy sobie drogę przez gąszcz tak jak potrafimy; ważniejsze dla nas jest uzyskanie za wszelką cenę spojrzenia na główne zagadnienia, niż wytyczenie uporządkowanych, prowadzących ku niemu dróg. Stąd jeszcze mniej niż w poprzedzających tomach cytować będziemy nader obfitą literaturę fachową, wskazując jedynie na pojedyncze, szczególnie przydatne pozycje.

Poszukiwane spojrzenie na całość jest w Nowym Przymierzu znacznie trudniejsze do odkrycia niż w Starym: podczas gdy Stare rozwija się przez stulecia w toku dających się łatwo śledzić dziejów, Nowe skupia wszystko w niezwykle krótkim okresie czasu, pośrodku którego znajduje się ponadto przerwa, której zewnętrzne, chronologiczne ramy może stanowić „Triduum Mortis”, wewnątrz natomiast oznacza koniec czasu i tak bardzo odmienny nowy początek, że nie ostają się dawne kategorie czasu; koniec, środek i początek. Wymyka się przy tym nie tylko główny przedmiot, teologiczna treść życia Jezusa, lecz również punkt, w którym znajduje się uczestniczący egzystencjalnie człowiek, chrześcijanin starający się rozu-

mieć swoją wiarę, aby nią żyć – wymyka się właśnie tam, gdzie miał zostać utrwalony. Ale rzeczą istotną nie jest znalezienie stałego punktu, lecz dostrzeżenie niepojętego, którym wydarzenie Jezusa Chrystusa musi pozostać; biada chrześcijaninowi, jeśli każdego dnia nie poraża go ono na nowo. Opanować tego nie można żadną metodą, jeśli jest to to, w co Kościół wierzy. Sposób, w jaki mówi nasza książka, może być usprawiedliwiony tylko przez ten aksjomat.

Zadaniem postawionym tutaj nie jest „analizowanie pojęcia” – pojęcia chwały – lecz ułożenie szyfru dla tej całości. Nasze zadanie jest syntetyczne; dlatego punktem zbiegu i punktem docelowym będzie zawsze ostatnia nowotestamentowa teologia, teologia Janowa, choć wszystkie teologie Nowego Testamentu są zawsze w drodze naprzód (ku nie mogącej mieć końca medytacji Kościoła) i ku górze (ku Bogu). Ważne są dla nas przyszłość i jej spełnienie, a nie kategorie w stanie rozwoju, które muszą być scalone, gdyż były jeszcze tylko źródłem, materiałem, przesłanką. Jedno, co poprzez wszystko ma zostać wyrażone: za tym pędzimy, nie wyobrażając sobie, że już to osiągnęliśmy (Flp 3, 12).

WPROWADZENIE

1. Z obawą przygotowujemy się do ostatniego podejścia, do którego prowadziło wiele wcześniejszych kroków. Teraz bowiem wszystko, co dotąd mogło być rozważane i omawiane odrębnie, tak bardzo zbiega się w jedno, że jedność ta zapiera dech i odbiera słowo. Dopóki Bóg przemawiał „wielokrotnie i na różne sposoby” (Hbr 1, 1), a „kształt” Jego objawienia rozciągał się „czasowo”¹ w rozwoju naszych dziejów, a przez to prowadził naprzód wychowując, wydawało się, że można to śledzić. W końcu jednak wszystkie rozróżnienia, aspekty, pojęcia, znaki, obrazy, słowa i czasy stapiają się w przewyższającej wszystko „Pełni”, w Tym, w którym „zamieszkała cała Pełnia” (Kol 1, 19), który jest „dziedzicem wszystkich rzeczy” (Hbr 1, 2), w którym dlatego zostaje również przewyciężone i zniesione dotychczasowe rozróżnienie między praobrazem Boskiej chwały i jej odbiciem na obrazie człowieka i wreszcie wzajemne odniesienie między Praobrazem i odbiciem w chwale przymierza łaski², tak że Ten, o którym teraz będzie mowa, w niesłychanym sensie będzie Współzałożycielem wszystkich czasów, „odblaskiem chwały” Boga i „odbiciem Jego istoty” (Hbr 1, 3). Bóg jednak nie niszczy swego rozpoczętego dzieła, jak Sziwa depczący w tańcu świat, lecz w tożsamości „osoby” Jednego dopełnia „niezmieszalne rozróżnienie natur”: jest to znacznie trudniej uchwycić myślą niż ostateczne zmieszanie wszystkiego ze wszystkim czy choćby heglowskie progresywne „znoszenie” różnic w syntezie. Nie, Człowiek, który przedstawia Boga i który Nim jest, tak jak przedstawia świat i jest światem, ma swój czas i umiera, ale zmartwychwstaje razem ze swoją historią, swoim czasem, swoją śmiercią i swoim światem, zmartwychwstaje w wiekuiste życie Boga – na tym wszystko zawisło, inaczej „próżna jest wasza wiara” (1 Kor 15, 14) – tak więc to, co nieidentyczne zbiega się w jedno i zostaje przy tym w swojej właściwości dostrzeżone. Poznajemy, że podstawowe prawa tego, co przedstawialiśmy jako „estetykę transcendentalną” w jej

¹ O czasowym charakterze postaci por. tom III/1, cz. 1, 28.

² Por. podział tomu III/2, część 1 i tomu III/1, cz. 1, 18n.

historii i w jej istocie, spełniają się w tym ponad siebie same³: że postać ma tym większą wartość, im bardziej staje się przezroczysta dla światła bytu w ogóle⁴. Ale to ogólnie „metafizyczne” prawo zostaje przez jedyne w swoim rodzaju wydarzenie, mające swe źródło w absolutnej wolności Boga, wypełnione tak nadmiernie, że jest krytykowane aż do podstaw: Ten, którego imię jest Jezus Chrystus, musi wejść w absolutną sprzeczność ze wspa- niałością Pana, zstąpić w noc opuszczenia przez Boga i w bezkształtny chaos piekła, aby poza tym wszystkim, co człowiek może dostrzec jako kształt, jako postać, być tą nieprzemijającą, niepodzielną Postacią, która łączy Boga i świat w Nowym, wiecznym Przymierzu.

Chcąc opisać to, co niewypowiedziane, najwyższe: ostateczne, jedno- czące spotkanie Boga i człowieka, bardziej niż kiedykolwiek nie możemy zrezygnować z pojęcia „postaci”⁵, mimo pełnej świadomości używania go w sensie przenośnym umocnieni przez język Nowego Testamentu⁶; bardziej niż kiedykolwiek potrzebujemy również tego „oglądu postaci”⁷ oczy- ma wiary, o którym mówi Augustyn, potrzebna jest „*oculata fides*” (To- masz z Akwinu), „światłe oczy serca” (Ef 1, 18), bowiem tylko „zdrowe oko” (Mt 6, 22) zdolne jest pojąć cokolwiek z całej wielorakości w osta- tecznej postaci objawienia. Stąd w Nowym Przymierzu częściej wspomi- nani są „ubodzy w duchu” i „czystego serca” jako błogosławieni, tylko oni bowiem będą w tej postaci Boga oglądać i oni posiadą Jego królestwo⁸. Taka prostota spojrzenia, która pozwala na rozstrzygające „postrzeganie prawdy”, zakłada jedność między aktem widzenia i aktem życia wysuwa- ną przez Adolfa Schlattera jako zasadniczy postulat dla aktu poznania teo- logicznego, tak mianowicie, że akt życia (posłuszeństwo wobec objawie- nia, przez objawienie w człowieku wywołane) jest podstawą aktu postrze- gania⁹. Ten ogląd, który z łaski Boga nie pociąga za sobą oślepienia umy-

³ Por. tom III/1, cz. 1, 16-24.

⁴ Tamże, 26n.

⁵ Por. analogiczny sposób w jaki Gerhard Koch używa tego pojęcia w swoim dziele *Die Auferstehung Jesu Christi* (1965) i moją dyskusję z nim w *Mysterium Fidei*, tom III (1969), wydaną odrębnie jako *Theologie der drei Tage* (1969).

⁶ Por. rozdział 2 w niniejszym tomie.

⁷ Tom I niniejszego dzieła.

⁸ Od autora: *Der Glaube der Einfältigen*, w: *Spiritus Creator, Skizzen zur Theologie III* (1967), 51–75. *Einfaltungen* (Kösel 1969) Trier ⁴1988.

⁹ *Die Entstehung der Beiträge zur Förderung christlicher Theologie* 1920 (BFChTh 25, 1), 58. Por. W. Lütgert, *Adolf Schlatter als Theologe*, BFChTh 37, 1 (1932); U. Luck, *Key- rigma und Tradition der Hermeneutik Adolf Schlatters*, AFLNW 45 (1955).

słu ludzkiego przez nadmiar światła, lecz sprawia, że staje się on zdolny do trwania w bezgranicznej prostocie, każe wprowadzić najpierw paść człowiekowi na kolana w akcie uwielbienia chwały, ale zarazem jest najsilniejszym impulsem pobudzającym do odtwarzającego to przeżycie myślenia, gdyż jedność postaci ofiarowuje wielką ilość możliwości dojścia. Słowo stało się przecież ciałem i zaprasza, by iść za Nim. Teologia Nowego Testamentu rozwija się bez możliwości zakończenia, stale na nowo z ostatecznej postaci i jest przez nią tak określana i trzymana w ramach, że nie może wyrodzić się w nic nieokreślonego, względnego czy sprzecznego. Przedmiot Teologii nie jest „opanowywany” stopniowo, drogą kolejnych przybliżeń: każda przybliżająca myśl jest stale na nowo „naprostowywana” i osądzana przez Jego absolutną wyższość. Przedmiotem jest bowiem otwierająca się, ofiarowująca w Jezusie Chrystusie absolutna (trójjedna) miłość Boga, która przez swoją pokorę i prostotę rozbraja „wszelką wyniosłość przeciwną poznaniu Boga” (2 Kor 10, 5): temu, co myślenie stara się wymyślić jako „największe” (Mk 9, 34), Jezus przeciwstawia dziecko, a przyjęcie jednego z tych „najmniejszych” w Jego imię jest przyjęciem Jego samego i Boga, który Go posłał. W ten sposób prostota Boga „naprostowuje” wszystkie prześcigające się nawzajem w dążeniu do wielkości myśli i żąda od nich czegoś, co mogą urzeczywistnić tylko w zaprzeczeniu samym sobie: muszą „poznać miłość Chrystusa, przewyższającą wszelką wiedzę” (Ef 3, 19). „Poznanie to poznaje ostatecznie niepoznawalne, gdyż rozsądzające i przekraczające wszelkie pojęcie”¹⁰.

2. Gdyby tak nie było, przedstawiająca się postać nie byłaby samoobjawieniem się Boga. *Si comprehendis, non est Deus*. Skoro według formuły Anzelma Bóg to „*id quo maius cogitari nequit*”, jest więc horyzontem absolutnej wolności miłowania, zawsze wyżej przesklepiającym każdy wgląd w „*necessitates*” objawienia; ta sama formuła i struktura odnosi się również do Jego ostatecznego objawienia w Chrystusie. Pozwala to nam stosować tutaj w niektórych miejscach pewnego rodzaju *metodyczny apriorizm*, wprowadzić nie taki, jak Anzelma, lecz analogiczny. Polega on na tym, że historyczne objawienie w Chrystusie zamykamy chwilowo w nawiasie jego historyczności i traktujemy jako (fenomenologiczne) *eidōs*, aby stwierdzić, czy i jak przewyższa ono wszelką możliwą ludzką koncepcję

¹⁰ H. Schlier, *Epheser* (1957), 175.

myślową w filozofii i w religii nadając jej kierunek, i to tak, że *eidos* nie odnosi przy tym żadnego małego, przypadkowego zwycięstwa, lecz za każdym razem pozostaje niedoścignione w swojej absolutnej wyższości. Przykład rozstrzygający: wszystkie wysiłki myślowe mające wyjaśnić istnienie (kontyngentnego) świata „obok” samowystarczalnemu (zgodnie z definicją) Absolutu zawodzą, jeśli Kosmos nie jest wytworem rozlewającej się niezazdrośnie pra-dobroci (Platon, Plotyn), nie może on być jednak uwarunkowany żadnym determinowaniem Boga do wyboru najlepszego z możliwych modelu świata (Leibniz), a tylko bezgraniczną wolnością Jego miłości. Jak jednak ten Bóg może być miłością nie potrzebując swego ziemskiego partnera (Izraela), na to Stary Testament nie daje prawdziwie jasnej odpowiedzi – stąd coraz to nowy bunt człowieka przeciw tej pozornej sprzeczności w jego obrazie Boga. Ostatnie zmaćnienie rozjaśnia się dopiero wówczas, gdy Bóg w Jezusie Chrystusie odkrywa głębię swego serca, swoją trójjedną miłość, która sprawia, że jest On ponad wszelkim związaniem ze światem, ale uzasadnia również istnienie świata przez jego włączenie w nieustannie toczący się dialog miłości. Tak jak apriorycznym przekonaniem jest, że poza bytem może być tylko nicłość, tak apriorycznym „przekonaniem” jest, że poza tym uzasadnieniem bytu nie jest możliwe do pomyślenia żadne głębsze uzasadnienie, które z jednej strony nie narusza istoty Boga i istoty świata (*analogia entis*), a z drugiej strony nie jest w stanie nic dedukować, lecz pozostawia wszystko otwarte na wolność miłości. Tak ukształtowane są wszystkie argumenty teologii Nowego Testamentu: wskazują na nieprześcignioną *zgodność* bez uzasadniania artykulacji postaci objawienia na sposób ludzkiej logiki, przez „konieczności”, gdyż cała postać skąpana jest – w każdej poszczególniej artykulacji na nowo – w żywiole wolnej miłości.

Filozoficzna analogia różnicy między bytem i bytującym, między tym, co transcendentalne i co kategoriałne, nie może więc mieć zastosowania w odniesieniu do stosunku między objawiającym się Bogiem i postacią, w jakiej się objawia, właśnie dlatego, że w tej niepowtarzalnej postaci, i *tylko* w niej, objawiona jest tajemnica wewnątrzboskiej „nadpostaci”: Trójjedność jako absolutna miłość, a tym samym jako „istota” Boga. Bóg nie potrzebuje postaci (Jezusa Chrystusa), aby być doskonałym Trójjedynym, nie dopełnia się poprzez świat do swojej własnej rzeczywistości, niemniej w samoobjawieniu się w Jezusie Chrystusie nie ma nic przypadkowego. To, co wydaje się nam „przypadkową prawdą historyczną”, jest objawieniem Jego

absolutnej wolności, takiej jaka jest w *Nim samym*: jako wolność wiecznego samooddawania się z bezgranicznej, bezpodstawnej miłości. Nie jest tak, że bezpodstawna miłość Syna ma swoje podłoże w „naturze” wiecznego Ojca, która „zmuszałaby” Go do zrodzenia wiecznego Syna, nie ma też w Obu naturalnego przymusu każącego Im objawiać wzajemną miłość w przejawianiu się Ducha. Absolutna wolność wewnątrzboskiej miłości wylana jest na całą postać objawienia, ustawia ją, przenika, jest w niej obecna. Od tego miejsca raz jeszcze całkiem na nowo, właściwie po raz pierwszy po wszystkich naszych pracach przygotowawczych, staje się wyobrażalne, czym jest właściwie chwała Boga: jesteśmy olśnieni „jasnością poznania chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4, 6). I już z góry staje się jasne, że metoda teologiczna – która zakłada „oczy wiary”, w których dokonuje się olśnienie – nigdy właściwie nie może być dedukcyjna (gdyż wówczas podporządkowuje wolność postaci ludzkim prawom myślowym), musi być w sposób rozumiany przez Newmana tak indukcyjna, aby wykazywała „zbieżności” linii i dróg poznawczych (to, co wyżej nazwaliśmy „zgodnościami”) ku jednemu, nadjasnemu ognisku, gdzie lśni jasność chwały. Jest to metoda naginania się do prostoty Boga. Czy widzi się przede wszystkim niewysłowioną prostotę chwały Boga wylanej na całą postać, jak to potrafi przede wszystkim teologia grecka, która dlatego pozostaje przeważnie „symboliczna” i wszystko co osobliwe rozważa nie przesłaniając tym jaśniejącego centrum epifanii, czy też pilnym rozumem stale na nowo przemierza drogi wiodące od podziałów ku środkowi, jak lubi to robić teologia krajów zachodnich, aby lepiej zrozumieć sama i innym otworzyć dalsze drogi poznania: obie te metody mogą i muszą wzajemnie się uzupełniać. Bez spojrzenia ku centrum i od centrum wszystko na obrzeżach jest niezrozumiałe.

Illustre quiddam cernimus,
Quod nesciat finem pati,
Sublime, celsum, interminum,
Antiquius caelo et chao¹¹.

3. Dlatego w ostatecznym samoobjawieniu się chwały Boga w Nowym Testamencie musi się dopełnić to, co w niniejszym dziele nazywamy „estetyką teologiczną”¹², a co jawiło się nam zarówno jako krytyka, jak

¹¹ Hymn na nieszpory w święto Przemienienia Pańskiego.

¹² Tom III/1, cz. 1, 16-28.

i jako nadobfite dopełnienie transcendentalnej estetyki „filozoficznej”. Przyjrzymy się na chwilę słowu „piękno” w jego naiwnej, pozwalającej na najróżniejsze interpretacje wieloznaczności: można powiedzieć, że blask piękna rozlany jest na cały Nowy Testament, na całą jego cierpkość, trzeźwość i grozę. Dostrzeżemy to piękno dopiero wówczas, gdy poznamy, że istotą wszystkiego jest dobrowolnie ofiarowana, usprawiedliwiająca człowieka miłość Boga. To ona jest pięknnością Boga, przeciwieństwem przemijającej piękności człowieka (Jk 1, 10 = 1 P 1, 24): skrupulatnie unika się mitologizowania piękności Chrystusa czy dzieci Bożych¹³. Ale tak jak w *agapan* zawarty jest zawsze moment radości¹⁴, tak tym bardziej w częstym *agallian*: wydawać radosne okrzyki wobec teraźniejszego spełniania się nadziei pozwalającej oczekiwać „dziedzictwa niezniszczalnego i niepokalanego, i niewiedzącego [...] w niebie” (1 P 1, 4), „co sugeruje cudowną piękność”¹⁵. Piotr odważa się na dwie niesłychanie silne wypowiedzi, gdy mówi, że wierzący dzięki swej nadziei ucieszą się „radością niewymowną i pełną chwały” (1 P 1, 8)¹⁶ i gdy zapewnia cierpiących dla imienia Chrystusa: „Duch chwały, Boży Duch na was spoczywa” (1 P 4, 14)¹⁷; są to wypowiedzi proleptyczne, eschatologiczne, jak na to wskazuje 4, 13. Ta skierowana ku przyszłości teraźniejszość jest przez swoje promieniowanie prostotą właściwym źródłem piękności Nowego Testamentu, a tylko wtórnie płynącym z tego źródła dostrzeganiem harmonijnych odpowiedniości między obietnicą i spełnieniem, Starym i Nowym Przymierzem. Gdyby to, co nowe, nie było samo w sobie nowe, stare nie miałoby do niego żadnego odniesienia¹⁸.

Pozostawmy na boku nieprzeliczone miejsca z tradycji katolickiej wyślawiające piękno objawienia Nowego Testamentu – nadkrytyka chętnie zarzuci tym wypowiedziom estetyzm i umniejszanie nieubłagalności słów

¹³ Por. RSR 55 (1967), 483, 485, 493n, 503, 506.

¹⁴ C. Spicq, *Les Epîtres de Saint Pierre* (1966), 52; tenże, *Grâce et Beauté*, w. Theol. morale du N. T. T. (1965) 146-153.

¹⁵ Tamże, 46.

¹⁶ Wersetu tego nie należy odnosić do przyszłej radości w niebie, lecz do skierowanej ku przyszłości, przez nią rozjaśnianej teraźniejszości. Światło chwały niebieskiej pada już naprzód na doczesność.

¹⁷ Tekst nie jest zupełnie pewny, odpowiada jednak w tej postaci innym wypowiedziom Nowego Testamentu. K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, der Judasbrief* (1961), 124.

¹⁸ H. De Lubac, *Histoire et Esprit* (1950), 284; tenże, *Geist aus der Geschichte* (przekład niem., 1968), 333-334.

i działania Jezusa¹⁹ – oraz teologię romantyczną²⁰, którą na razie można pozostawić sądowi Kierkegaarda. Ale istnieje również droga odejścia od Kierkegaarda, na której nawet teologia protestancka potrafi na nowo rozpoznać wymiar piękna w Nowym Testamencie. E. W. Gulin²¹ uważa, że według Jana łaska, którą otrzymujemy od Jezusa, pozostawiła wrażenie podobne temu, „jak w świecie piękna widoki, które, raz ujrane, nigdy już nie mogą zniknąć z duszy”. Joh. Weiss²² ukazuje przejętą wzruszeniem, przekonującą formę, w jakiej Ewangelie przedstawiać mogły postać Jezusa jako coś „artystycznego”, co w przedstawiających zakłada tę samą wrażliwość, jaką w odniesieniu do piękna posiada „tylko bezinteresowne, czyste serce, o spojrzeniu nie zmałym przez próżność czy poządlliwość”. A skoro Kościół jest ukształtowany przez wolną miłość Boga w Chrystusie i nią przeniknięty, jakże doniosła okazuje się wypowiedź D. Bonhoefera z jego listu z więzienia: „Czy może więc – tak prawie się dziś wydaje – to właśnie pojęcie *Kościola* jest tym, które jako jedyne pozwoli odzyskać zrozumienie dla przestrzeni wolności działania sztuki, kultury, przyjaźni, zabawy, a więc «egzystencję estetyczną» (Kierkegaard) należałoby z obszaru Kościoła nie wyganiać, lecz właśnie w nim na nowo utwierdzać?”²³.

Takie załączki myśli zyskują pełną postać w samotnym traktacie *Karla Bartha* o chwale Boga i (w tym) Jego piękności, będącym zamknięciem nauki o wolności i miłości Boga²⁴. Mówiąc ogólnie, chwała Boga jest 1. „właściwą Bogu godnością i prawem nie tylko twierdzenia, że Jest Tym, Który Jest, ale i udowadniania tego i ogłaszania [...], czynienia w pewien sposób podpadającym, niemożliwym do pominięcia”, 2. „zapewnienia sobie mocą swojej kompetencji uznania”, i to 3. mocą Bożą. Jest więc „Bogiem samym w prawdzie, w możliwości, w akcie, w którym objawia się jako Bóg”, a objawia się, gdy kocha. Zaczyna się to poprzez różne sposoby uka-

¹⁹ Znamienego przykładu wypełnienia pojęcia „estetyczny” negatywnymi (lub jako negatywnie ocenianymi) wartościami dostarcza H. Weinel, *Jesus und die ästhetische Religion* (w: *Bibl Theol d. NT* ²1913 § 8): stawia określenie „estetyczny” na równi z: 1. apokaliptyczny, 2. organizacyjny, 3. ascetyczny, 4. sakramentalny, 5. mistyczny.

²⁰ Jako przykład może tu służyć W. M. L. De Wette, dla którego wiara w boskość Chrystusa „ma charakter idealnie estetyczny i należy do pobożnych uczuć” (*Dogmatik der ev.-luth. Kirche*, ²1821); por. *Bibl. Dogmatik Alten und Neuen Testaments* (²1818), 18n.

²¹ *Die Freude im Neuen Testament II* (Helsinki 1936), 29.

²² *Die Schriften des Neuen Testaments* (³1917), 67.

²³ *Widerstand und Ergebung* (1951), 136 (list z 23.I.44).

²⁴ *Kirchl. Dogmatik II/1* (1940), 722-762.

zywania *kabod* w Starym Testamencie, spełnia się jednak dopiero w Chrystusie, który dlatego przedstawia „chwałę Boga”, że z jednej strony jest doskonałym obrazem chwały Ojca (a więc chwałą Trójcy), z drugiej strony „prawzorem uczestniczenia całego stworzenia w chwale Boga”: „*Kabod* otrzymał ten punkt centralny, tę konkretną postać, to imię”. To jest „nowe Nowego Testamentu”, a stoi w oczywisty sposób w związku z nauką o miłości Boga. Jeśli zapytamy bliżej, co jest istotą chwały Boga, pierwsza właściwa odpowiedź (w dawnych dogmatykach) może brzmieć: „Jest to stająca się widzialną istota całej doskonałości Boga”: „*Gloria Dei est essentialis eius maiestas*” (Polanus). Czy jednak nie da się tego majestatu przybliżyć? Czy blask chwały – *doxa* – należy opisywać pośrednio, z jej odbicia: z będącego odpowiedzią *doxazein*, radosnej pieśni pochwalnej stworzenia, którą nieustannie śpiewają aniołowie i którą także my winniśmy śpiewać? Barth szuka bardziej bezpośredniej odpowiedzi, pyta o „formę i postać” objawiania²⁵ i natyka się przez to na pojęcie piękna, które po ostrożnych odgraniczeniach od estetycyzmu sytuuje teologicznie: „O piękności Boga mówimy tylko dlatego, aby objaśnić Jego chwałę”, która „zawsze obejmuje i daje wyraz również temu, co nazywamy pięknoscią”. Nawiązując do augustyńskiego i scholastycznego pojęcia *fruitio Dei*, które jest zaczerpnięte z Pisma Świętego²⁶, Barth stwierdza za Augustynem: „rzeczy nie dlatego są piękne, że radują; radują, gdyż są piękne” (*Ver. rel.* 32, 59). W odniesieniu do Boga znaczy to: „nie dlatego Bóg jest Bogiem, że jest piękny; jest piękny, gdyż jest Bogiem”. Biblijno-teologiczna estetyka nie może się więc orientować według żadnego ogólnego („metafizycznego”) pojęcia piękna, musi wysnuć własną jego ideę z jedyne go w swoim rodzaju samoobjawienia się Boga w Chrystusie, przy czym ta „rozsadzająca każdy system” jedyność zarazem przewyższa pojęcia ogólne, krytykuje i współwypełnia je²⁷. Barth przedstawia (zamiast estetyki w całej dogmatyce) trzy centralne przykłady, którym siłą dowodu nadaje przykład trzeci: 1. *istota* Boga jest w swojej „formie” piękna i doskonała, gdyż w niej objawia się w jedyny i nadobfity sposób „cudowna, zawsze zagadkowa” i zawsze sama w sobie jasna jedność tożsamości i nie-tożsamości, jedyno ści i wielokrotności, wewnętrżności i zewnętrżności, Boga samego i pełni tego,

²⁵ Tamże, 738.

²⁶ Teksty, 737-738.

²⁷ Tamże, 739, 742.

czym jest On jako Bóg”, „ruchu i pokoju”, a On w całej swojej treści jest jak żadna istota ziemską z tą swoją postacią tożsamy. 2. Ukazuje się to głębiej w trójjedyności Boga, w „konkretyzacji” Jego wolności i miłości, a przez to również Jego „jedności tożsamości i nie-tożsamości”. W Bogu jest „kolejność i ład”, jest „relacja”, a „więc forma”, ta zaś jest z kolei jednym z Jego wolnością, miłością i wieczną szczęśliwością: „dlatego trójjedynność Boga jest tajemnicą Jego piękności”. 3. Ale trójjedynność ujawnia się dla nas dopiero wraz ze wcieleniem jako „centrum i celem, a także ukrytym początkiem wszystkich dróg Boga”. Wcieleniem w tym grzesznym człowieku, który „nie ma wdzięku ani też blasku”, w którym Bóg na pozór staje się swoim własnym przeciwieństwem, a jednak „właśnie tak udowadnia On i potwierdza swoją jedność z sobą samym. Tą drogą objawia swoją chwałę. Tak głęboko różni się Bóg od siebie samego”. Bóg jest „Jeden i nie jest skrzepowany ani zniewolony, aby być tylko Jednym, tożsamym z sobą, a jednak wolnym, by być również Innym [...], nie w napięciu, dialektyce, paradoksie i sprzeczności”, lecz w „tej pięknej i budzącej radość formie”. „Piękność Boga” w „piękności Jezusa Chrystusa” jawi się dlatego w Ukrzyżowanym, ale zmartwychwstałym właśnie jako taka: „w tym samoobjawieniu piękność Boga obejmuje zarówno śmierć jak życie, zarówno lęk jak radość, to, co nazwalibyśmy szpetnym i to, co uznalibyśmy za piękne”. I właśnie w tym ostatecznym odsłonięciu siebie potwierdza się raz jeszcze pierwszy opis chwały, *gloria*: samookazanie przez Jego miłość w prawdzie i z siłą, że jest we wszystkich dziełach Boga, że umie (w ofiarowanym Duchu Świętym) wzbudzić w stworzeniu odpowiedź, którą jest uwielbienie, *glorificatio*, przez „odwrócenie wzroku od nas samych” i spojrzenie na Chrystusa, w którym chwała i uwielbienie po prostu się łączą. Miejscem tego pozwalającego na wyrażające wdzięczność uwielbienie jest „postać Kościoła, przepowiadania, wiary, wyznania, teologii, modlitwy”, postać prawdziwa, a więc piękna, której całość jest jednak dla niej samej w tym eonie jeszcze zakryta: „To jest granica tej postaci”. Naszkicowaliśmy tutaj koncepcję K. Bartha jako wprowadzenie, nie tylko dlatego, że jest zgodna z naszą koncepcją właśnie w tym, co dotyczy stosunku między chwałą i pięknością, ale również dlatego, że już z góry pozwala rzucić okiem na to, do czego tylko powoli możemy się zbliżyć. Musimy kroczyć drogą tych „*rudes*” i „*incipientes*”, niedoświadczonych i zaczynających, którzy „nie potrafią dostrzec jasności piękna”, jak mówi Orygenes, i dopiero gdy staną

się „doskonali”, dorastają do tego, by być „miłośnikami jego piękności”²⁸. Przemianę tę można opisać cytując tajemniczą, niejasną wypowiedź Jezusa z *Ewangelii Tomasza*: „Obrazy zostały człowiekowi ukazane, ale światło, które w nich jest, jest ukryte w obrazie światła Ojca. Światło to objawi się, wówczas obraz Jego będzie zasłonięty Jego światłem”²⁹. Ostatni zwrot może być gnostyczny; całość pozostaje słuszna. Potwierdza raz jeszcze, że bez uniesienia niemożliwe jest ujście: tak jak Chrystus („obraz”) zostaje „uniesiony” do Ojca (w zmartwychwstaniu, a wcześniej w przemienieniu), aby przez postać obrazu w pełni objawić blask Boga, tak my musimy przestać widzieć siebie, aby „z odsłoniętą twarzą wpatrywać się w jasność Pańską jakby w zwierciadło”, gdyż tylko wtedy „upodobniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3, 18).

4. Powiedzieliśmy już, że nie zostanie tutaj przedstawiona pełna teologia Nowego Testamentu. Całość zostanie ułożona wokół myśli przewodniej, którą jest chwała, i według niej dobrana; jak ukazał Karl Barth, dopiero teraz myśl ta osiąga swoją pełnię. Dlatego toku badań nie może wyznaczać żadne wcześniej przyjęte pojęcie, metafizyczne czy starotestamentowe. Może się najwyżej zdarzyć, że kierunek wskażą poruszone w Starym Przymierzu tematy, za każdym razem jednak konieczne będzie całkowite przeniesienie w tonację Nowego Przymierza. Spełnienia nigdy nie da się wyliczyć z wielości obietnic; jest ono nowym tworem. Dla naszego tematu będzie to podwójnie aktualne, gdy przypomnimy sobie wewnętrzną pochyłość, po której potoczyło się to pojęcie w Starym Przymierzu: poczynszy od doświadczenia narzucającego się zarówno duchowo, jak i zmysłowo naporu obecności, przejawiającego się w sposób wręcz pierwotnie fizyczny olbrzymiego Ja, którego wolność i żywotność zapewnia sobie już z góry przez swój sposób mówienia i swoje żądania należyte posłuszeństwo – poprzez wielorako się rozgałęziające obrazy takiej obecności Boga: w pierwotnych doświadczeniach prorockich, ale również w przejmowaniu mitycznych sposobów wypowiedzi w poezji Psalmów, aż po pewien schematyzm kultu, który w relacjach historycznych tradycji kapłańskiej oswaia to, co nierozporządzalne, po granice dyspozycyjności – aż wreszcie po wygnaniu częste stosowanie pojęcia ujawnia z jednej strony utratę doświad-

²⁸ *In Mt. ser 32* (Ges XI, 58).

²⁹ *Apokr. Evangelien*, Schneemelcher I, 220; Jean Doresse, *L'Evangile selon Thomas* (1959) nr 87, 107.

czenia jego przedmiotu, z drugiej jednak również zwiększoną tęsknotę za nim i jego potrzebę. Zostaje tu już niemal osiągnięte stwierdzenie Pawła: „Wszyscy bowiem zgrzeszyli i pozbawieni są chwały Bożej” (Rz 3, 23). Był to czas między odejściem chwały Boga ze świątyni (Ez 9, 3; 10, 18; 11, 22n) i jej powrotem oczekiwanym dopiero w czasach mesjańskich (Ez 43, 2nn; Ps 85, 10: „Bliskie jest Jego zbawienie [...] tak iż chwała zamieszka w naszej ziemi”; por. Iz 40, 3-5). Odczuwający brak szukają rzeczywiście po omacku jak ślepcy, we wszystkich kierunkach, aby na nowo stać się uczestnikami chwały, która odeszła: w przyszły czas, który dla Żyda zawsze nosi nazwę bliskiego oczekiwania, ale przynagląące obietnice Deutero– i Trito-Izajasza nie spełniają się; w otwarte w apokalipsach wyżyny nieba, po raz pierwszy w wizji Syna Człowieczego w Dn 7, potem w niejasnej literaturze pobożnościowej, która obiecuje mistyczny wgląd w chwałę nieba i przyszłego świata, a przy tym jeszcze podkreśla jej brak w świecie teraźniejszym. I wreszcie w bezmiar Kosmosu, gdzie filozofowie widzą słowo i mądrość Boga działające „w chwale”; jest jednak dość znamienne, że u Jezusa syna Syracha wysławianie chwały Boga w stworzeniu przechodzi w smutne spoglądanie z ahistorycznego czasu w przeszłość, na epokę wielkich bohaterów Izraela, a epilogiem jest opis przebrzmiałej wspaniałości liturgii sprawowanej przez arcykapłana Szymona, owej znamiennej starotestamentowej wspaniałości charakteryzującej bogatą w obrazy sakralność.

Tak starotestamentowy *kabod*, *doxa*, ukazuje swój osłabiający upadek; wraz z częstością wymieniania, pilnością żądań, maleje siła i oczywistość jego obecności. Rozszerzenia w czasach powygnaniowych – mesjańsko w przyszłość, apokaliptycznie w niebo, mądrościowo w Kosmos jako całość, a przez to w dzieje narodów – stały się wprawdzie historiozabawczo niezbędnymi podstawami nowotestamentowego spełnienia³⁰; brak im jednak płynności w prowadzeniu do spełnienia, i to tak bardzo, że przez swoje wewnętrzne dążenie-do-końca jeszcze rozszerzają przepaść między Starym i Nowym Przymierzem. Tak więc Paweł widzi głębiej niż zwykła filologiczna historia pojęcia, gdy między dokonywane w chwale „posługiwanie śmierci, utrwalone literami w kamieniu”, „posługiwanie potępieniu”, a „posługiwanie Ducha” i „posługiwanie sprawiedliwości” wstawia dzielące, przeciwstawiające „o ileż bardziej (*pollō mallon*), kwalitatywne stop-

³⁰ Tom III/2, cz. 1, 309-316.

niowanie (*hyperballousa doxa*, 2 Kor 3, 7-11). To radykalne cięcie między sferami obietnicy i spełnienia sprawia, że wątpliwe staje się, czy wolno nam iść za nicią przewodnią filologii, czy raczej musimy przede wszystkim rozważać samą *rzecz*, która później może ponownie przywołać dawne słowo, ale wypełnione nową treścią. Także w Starym Przymierzu rzecz istniała niewątpliwie przed utworzeniem słowa, rzecz, dla której określenia wobec nadmiaru treści nie wystarczy żadne słowo – któż bowiem może powiedzieć, czym jest *kabod* Boga? – lecz której wartościowość zniknęła w miarę jak słowo stawało się obiegową monetą. Stąd na płaszczyźnie spełnienia należy wręcz oczekiwać, że Bóg w swoim działaniu, w którym zechce siebie przedstawić ostatecznie i ustanowić swoje ostateczne Przymierze, nawiąże nie do końca Starego, lecz wysnuje je na nowo z początków, objawiając przez to, co *właściwie* zamierzał w pierwszej inicjatywie, podczas gdy wszystko inne jest jakby w nawiasie („Prawo *weszło*”, Rz 5, 20) i ze względu na właściwe zrozumienie musi w nawiasie pozostawać. Tak teologicznie mówi Paweł, który wiarę w Chrystusa wiąże ponad wiarą Mojżesza z wiarą Abrahama. Tak czynią również, co dla nas jest ważniejsze, synoptycy, którzy wydarzenie Jezusa przedstawiają najpierw bez stosowania pojęcia „chwała”, wstawiając je dopiero tam, gdzie zaczyna się samouobecnianie Boga: wobec *naporu* obecności, wobec wrażenia, które wywiera przytłaczające Ja, wobec jego siły i mocy, które zwłaszcza u Marka przywołują wspomnienie pierwotnego lęku przed Bogiem u stóp góry Synaj (*ekplēssein*: być przerażonym, do głębi wstrząśniętym: Mk 1, 22; 6, 2; 11, 18; spotęgowane przez *perissōs*, 10, 26, *hyperperissōs*, 7, 37). Dopiero ponad tą wprowadzoną przez synoptyków przerwą może Jan, uznając transpozycję za dokonaną, wykorzystać słowo *doxa* w pełni dla oddania chwały nowotestamentowej (J 1, 14), do tego stopnia, że interpretuje wizję Izajasza w świątyni (i przez to *doxa* Starego Przymierza) jako ujście już na przód chwały Chrystusa (12, 41). W analogiczny sposób opisał Łukasz ukazanie się na górze Tabor dwóch największych postaci Starego Testamentu, którym dane było widzieć chwałę Boga (Łk 9, 31): ukazali się oni wprawdzie „w chwale”, później jednak zostali wraz z Chrystusem otoczeni przez obłok chwały, a głos z obłoku nazwał Chrystusa Synem, Wybranym. Ten powrót do początków nie prowadzi nas jednak do Synaju, do dialektyki ognia i dymu, błyskawicy i obłoku, światła i ciemności, lecz do początku znacznie bardziej początkowego (*archē*: J 1, 1), do tego, co Bóg w całym dotychczasowym objawianiu swojej chwały chciał właściwie uka-

zać: swoją Trójjedną Miłość. Widziane w tym świetle zmysłowe, dialektyczne znaki w Starym Testamencie nie były po prostu „koncesjami” czynionymi przez Boga ze względu na zmysłową naturę człowieka, lecz drogą do Jego stania się człowiekiem, kiedy to odwieczna miłość wzrośnie jeszcze w zupełnie inny sposób: włączając w wypełnienie całą bojaźń Bożą, ba, nawet całe odrzucające sądzenie Boga, aby okazując miłosierdzie wszystkim (Rz 11, 32) ukazać swoją najprawdziwszą chwałę.

Przekonanie, że dla zaznaczenia różnicy między chwałą objawianą w Starym i w Nowym Testamencie należy wprowadzić przerwę na zastanowienie, wymagające cofnięcia się do pierwotnego znaczenia, zdecydowało o podziale niniejszego tomu: najpierw należy mówić o tym, co nosi nie nazwę „chwała”, lecz imię „Jezus Chrystus”, potem o zastosowaniu wypowiedzi o chwale do Niego i do wszystkiego, co Go dotyczy, a na trzecim miejscu o zmienionej w Nowym Testamencie odpowiedzi świata: o uwielbieniu chwały. Również w pierwszej części, gdzie wypowiedź pozostaje ujęta w nawias, znajdujemy się centralnie przy temacie (filologicznie przy pierwotnym znaczeniu słowa *kabod* jako „imponująca siła”), można powiedzieć przy ciele, które później zostanie okryte lśniąco białą szatą chwały (Mk 9, 3).

I jeszcze coś staje się definitywnie jasne. W „nauce o postrzeganiu” w pierwszym tomie („widzenie postaci”) „estetyka” rozumiana była w sensie przyjętym przez Kanta, jako nauka o spostrzeżeniu, podczas gdy teraz, zamykając „naukę o zachwyceniu”, mamy ją rozumieć jako przedstawianie się chwały Boga (Jego teologicznej piękności). Ukazuje się przy tym ostatecznie to, co w pierwszym tomie w nauce o subiektywnej i obiektywnej oczywistości było wielokrotnie podkreślane: przedstawiona przez Boga postać sama w sobie nosi swoją oczywistość i sama z siebie może ją ukazać oczom wiary: ale właśnie ta moc udowadniania siebie, obronienia i zyskania uznania, należy do najbardziej pierwotnego znaczenia biblijnej chwały Boga (jak to wyżej ukazał Karl Barth). Tak więc „ujrzenie” i „zachwycenie” znajdują się nie obok siebie, lecz jedno w drugim³¹, teologia fundamentalna i dogmatyka są nierozdzielne. Jeśli rzeczywiście ujrzeliśmy Chrystusa, widzieliśmy również w jakiś sposób „Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca” (J 1, 14)³².

³¹ Tom I, 118n.

³² Część pierwsza jest w znacznym stopniu kontynuacją wcześniejszych prac autora: *Theologie der Geschichte* (41959, wyd. polskie: *Teologia dziejów*, Kraków 1996); *Gott ret-*

Ale „zachwycenie” należy rozumieć według Nowego Testamentu, jako bycie-wprowadzonym człowieka przez wychodzącą mu naprzeciw chwałę Boga – Jego miłość – tak że nie jest on widzem, lecz współsprawcą chwały. Wezwany na powrót z oddalenia, w którym znalazł się przez grzech, w takim zachwyceniu człowiek wraca zarazem do Boga i do siebie samego. Zarazem do swojej głębi (nieдоступnej dla niego, gdy jest sam) i do prawdziwej (tylko w Chrystusie niezachwianej) miłości bliźniego. Część trzecia, traktująca o egzystencjalnym uwielbieniu, będzie dlatego wykazywała powiązanie teologii i antropologii: tam, gdzie człowiek jest przez transcendentną miłość Boga tak „wywłaszczony”, że zostaje upoważniony do prawdziwej transcendencji, zyskuje dostęp do swojej istotności, która była mu przeznaczona od zawsze.

det als Mensch, w: *Verbum Caro* (1960, ³1990), 73-99; *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963, ³2000, wyd. polskie: *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997); *Zuerst Gottes Reich* (1966, ²2000); *Sammlung im Wort*, w: *Das Ganze im Fragment* (1963, ³1990), 245-350, *Triduum Mortis et Resurrections*, w: *Mysterium Salutis III* (1969, wyd. polskie: *Teologia misterium paschalnego*, Kraków 2001). Druga i trzecia część są przede wszystkim doprowadzeniem do końca tego, co zostało rozpoczęte w tomie I i tomie III/2, cz. 1 *Chwały*, ale kontynuują również etykę naszkicowaną w dziełach zbiorowych *Sponsa Verbi* (1960, ²1971) i *Spiritus Creator* (1967, ³1999).